

una minoría (sabios) que tiene acceso al saber religioso y una mayoría (ignorantes) que no saben nada de religión. El hecho de que los religiosos drusos tengan que romper con lo mundano y seguir normas estrictas de vida no implica que vivan al margen de la sociedad. Muy al contrario, ejercen un activismo poderoso y actúan de referentes de identidad para toda la comunidad.

En el último artículo (pp. 319-340), B. Krawietz presenta la opinión de eruditos musulmanes y de órganos competentes sobre la clonación. Señala que el debate sobre este tema, que debe mostrar la capacidad de la ley islámica de pronunciarse ante desafíos científicos, es una continuación del debate sobre temas anteriores como el aborto. La autora observa que las opiniones sobre la clonación son cambiantes e incluso contradictorias, lo que muestra, a su vez, que estos eruditos no están bien familiarizados con el tema en cuestión.

En definitiva, esta obra es importante para entender el activismo político de carácter religioso que se vive en países como Mauritania, Irán, Sudán, Egipto, Argelia, etc. Esperamos que se publiquen en español obras de la misma índole sobre otros países árabes e islámicos.

Omar Salawdeh

Georges Mason University, Virginia, EE.UU.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel & PEÑA MARTÍN, Salvador (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba: Ed. Berenice, 2008, 571 páginas.

Un total de treinta y un artículos, divididos en seis ejes, forman el conjunto de esta obra. Como indica el título, el Libro Sagrado del islam es el centro de atención de estos artículos que muestran, entre otras cosas, la importancia y el papel crucial que el Corán desempeña en la vida de los musulmanes.

En el primer eje: "Corán, conocimiento y razón", R. Ramón Guerrero (pp. 19-29) explica cómo en el islam el viaje y la adquisición de conocimiento son inseparables. Son abundantes las palabras con el sentido de viajar en el Corán: la ley islámica es un camino, los fieles imploran a Dios en sus oraciones diarias para que les conduzca por la vía recta, la peregrinación es un viaje en busca de salvación, etc. I. Bejarano Escanilla (pp. 31-47) introduce de forma breve al

viajero y cosmógrafo Abū Ḥāmid al-Garnāṭī y su obra *al-Muʿrib*, y habla de las citas coránicas en dicha obra. Observa que estas citas están en muchos casos fuera de contexto, o solamente son una ornamentación retórica. E. Tornero (pp. 49-62) señala que en el sistema Zahirí de Ibn Ḥazm la razón no tiene una función práctica más allá de entender la revelación, debido a su incapacidad de obligar al hombre. Es más, cualquier intento de utilizar la razón para entender el texto revelado fuera de su sentido literal supone una violación flagrante del concepto de *tawḥīd*. J. Puig Montada (pp. 63-89) discute los conceptos de “necesidad” y “posibilidad” en Averroes. Observa que, por lo general, Averroes ha sido fiel en sus comentarios al pensamiento original de Aristóteles, salvo en aquellos casos donde era difícil para él rastrear el pensamiento del maestro debido a la traducción árabe o por estar bajo la doctrina de Avicena. C.A. Segovia (pp. 91-105) habla de los nombres divinos *al-ʿYāmiʿ* y *al-Bāqī* en la famosa obra de Ibn al-ʿArabī *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Muestra que las connotaciones semánticas del primer nombre en dicha obra son diferentes de lo que se relata en el Corán y lo atribuye a las limitaciones del árabe y de las lenguas semíticas en general ante el griego, ya que Ibn al-ʿArabī, como otros, era deudor de la tradición filosófica.

En el segundo eje: “Corán, política y legitimidad”, M. Abumalham (pp. 109-124) reflexiona sobre la legitimidad del poder en el islam e insiste que el islam es ante todo una religión y no un sistema político. Lo fue así durante la época del Profeta y de los califas bien guiados. La estrecha relación en los siglos posteriores entre el islam sunní y la política es resultado de la expansión del imperio islámico. Pero aun así, el islam no deja de ser, por encima de todo, una religión. M^a. A. Martínez Núñez (pp. 125-144) analiza la forma de incorporar el texto coránico en la epigrafía andalusí en la época omeya y almohade y post-almohade. En la epigrafía omeya las citas del Corán estaban restringidas a las mezquitas y normalmente iban acompañadas por datos históricos y del soberano de la época. En cambio, la epigrafía almohade se caracteriza por el uso masivo de citas coránicas y la ausencia de formularios fundacionales. Esta tendencia de citar el Corán masivamente sobrevivió en el período post-almohade, aunque recuperando formularios fundacionales. X. Ballestín Navarro (pp. 145-154) analiza un incidente entre al-Ḥakam al-Mustanṣir y Ḥasan b. Qannūn, relatado en algunas fuentes andalusíes. Al parecer, al-Mustanṣir quería apoderarse de una pieza de ámbar gris que estaba en posesión de Ibn Qannūn. Frente a esta actitud, Ibn Qannūn cita el versículo coránico (38:24ss) donde dos adversarios, uno de

los cuales posee noventa y nueve ovejas, y el otro sólo una, acuden a David para juzgar la disputa entre ellos. La cita del Corán por Ibn Qannūn tiene como objetivo no sólo rechazar la petición del califa sino también mostrar su injusticia. M. Á. Manzano Rodríguez (pp. 155-166) habla del sultán y del Corán en la historiografía benimerín, que da una imagen ejemplar de los sultanes de Fez. Así pues, Ibn Marzūq, en su obra *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, presenta a Abū l-Ḥasan como un sultán entregado a la lectura y escritura del Corán y a las ciencias de la educación islámica tradicional, como cualquier alfaquí de su tiempo. M. Meouak (pp. 167-180) analiza los títulos honoríficos de los reyes de taifas en las fuentes árabes y sus connotaciones políticas y en lo relativo a la legitimidad del poder. Observa que estos títulos son imitaciones de otras épocas como, por ejemplo, el periodo ‘abbāsī, y que, por lo general, su finalidad era propagandística.

En el tercer eje: “Corán, derecho y comportamiento”, J. Martos Quesada (pp. 183-197) habla del concepto de *īytihād* o razonamiento individual en el islam. Observa que este concepto, como fuente de derecho, es una herramienta eficaz para renovar el islam y adaptarlo a los tiempos y, a la vez, combatir el anquilosamiento de los islamistas radicales y los tópicos negativos sobre el islam en Occidente. M. Fierro (pp. 199-214) muestra cómo los musulmanes practicantes tratan los ejemplares del Corán con respecto y veneración. Cita también opiniones de juristas musulmanes sobre temas relacionados como tocar el Corán por musulmanes en un estado de impureza ritual o por no musulmanes, el contacto de los niños con el Corán, epigrafía coránica en las monedas, disponer de un Corán deteriorado, etc. M. Marín (pp. 215-231) habla del concepto de *tabarruʿ* de las mujeres en el Corán (24:60 y 33:33). Observa que los exégetas musulmanes están de acuerdo en que las mujeres no deben exhibir sus adornos o encantos personales ante los hombres que no pertenecen a su familia. M^a. Arcos Campoy (pp. 233-250) habla del derecho sucesorio en el *Muwattaʿ* de Mālik b. Anas. Mientras que el Corán determina los herederos y sus cuotas correspondientes, el *Muwattaʿ* amplía el sistema sucesorio a partir del *ḥadīth*, el criterio de los primeros califas y de los compañeros del Profeta e incluso normas pre-islámicas. De las prescripciones coránicas Mālik dedujo nuevas normas como las de la herencia de nietos, abuelos, abuelas, tías paternas no mencionadas en el Corán. D. Serrano Ruano (pp. 251-275) habla de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, su larga estancia en oriente, el encuentro con al-Gazālī en Bagdad, su retorno a al-Andalus, labor intelectual, etc. Habla también de su obra

Aḥkām al-Qurʿān, de sus fuentes, la manera en que la estructura, y presenta un pasaje de la misma a modo de ilustración.

En el cuarto eje: “Corán y visión del mundo”, O. Carbonell i Cortés (pp. 279-306) señala que el mensaje coránico, al igual que todas las ideologías, habla de “nosotros” frente a “ellos”, o a la pertenencia o no pertenencia a la comunidad musulmana. En seguida, el autor da ejemplos de la alteridad del texto y de la actitud de inclusión o exclusión de las azoras reveladas durante el primer período mecano. M. Abdel Haleem (pp. 307-340) analiza el llamado versículo de la espada (9:5) citado a menudo por extremistas musulmanes y polemistas anti-islámicos y lo sitúa en su propio contexto. El autor se detiene para refutar las afirmaciones de dos autores, a saber: Michael Cook y Ibn Salāma que han creado un mito en torno al versículo en cuestión. I. Hofman Vannus (pp. 341-360) introduce el manuscrito mudéjar de Ocaña hallado en Toledo en 1969 y que fue objeto de su tesis doctoral. Se trata de un breviario musulmán de historias moralizantes. La autora dedica su artículo a una de estas historias (la historia del Profeta, Salmān y los siete infiernos) que, según ella, tiene una fuerte tendencia *ṣūfī*. S. Peña Martín (pp. 361-371) habla de los dos patrones coránicos de la poesía árabe, el de producción y el de recepción, y como ejemplo analiza la casida de al-Maʿarrī en elegía a la muerte de su padre. Sobre el primer patrón literario, el autor señala cómo este poema está cargado de simbología del texto coránico. Y sobre el segundo patrón muestra que algunos lectores pueden oponerse a ciertas opiniones surgidas también del propio Corán. En el poema en cuestión, Ibn al-Sīd, en su comentario sobre la poesía de al-Maʿarrī, reacciona contra éste último y opina que los profetas no temían la muerte. M. Sobh (pp. 373-396) dedica su artículo a mostrar las afinidades entre la poesía de Rābiʿa de Basora y la obra de Teresa de Ávila, y observa también mucho paralelismo entre la vida de ambas maestras.

En el quinto eje: “Lengua y texto del Corán”, M. de Epalza (pp. 399-414) resuelve la dicotomía del término *maḡūs* (Magos) que remonta al Corán 22:17. En sentido religioso, el termino se refiere a los adoradores del fuego de Persia, considerados por el islam como una especie de “gente del libro” de segundo grado. Sin embargo, algunos teólogos e historiadores emplearon el mismo término en un sentido jurídico para referir a pueblos ajenos que practicaron cultos similares o no tenían libros sagrados o profetas. Es de ahí que algunos historiadores árabes denominaron a los vascos como magos. J. Ramírez del Río (pp. 415-427) comenta en su artículo un texto (hadiz) tenido por aleya coránica,

narrado en la obra de Ibn al-Faraḍī, *Taʿrīj ʿUlamāʾ al-Andalus*. El autor observa que este texto puede indicar la existencia de una corriente *Muʿtazilī* en Córdoba, o bien se trata de una estrategia de inclusión. Algunos ulemas rastrearon hasta la mínima referencia sobre la historia antigua de al-Andalus y en la cadena de transmisores del texto en cuestión figuran nombres de *tabiʿīs*. J.P. Monferrer Sala (pp. 429-446) examina varias hipótesis que achacan el concepto *ḥūr^{un} ʿīn* (doncellas del paraíso) a influencias zoroastrianas, judías, cristianas, etc., y presenta la suya propia. Según él, este concepto islámico de recompensa para los justos en el más allá viene del cristianismo monofisita y en concreto de la obra de Efrén Sirio, *De Paradiso*, adaptada y desarrollada por el islam. S. Abboud-Haggar (pp. 447-452) cita algunos ejemplos de variedades dialectales que no pertenecen al dialecto de Qurayš mencionadas en la obra de al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*. S. Peña Martín (pp. 453-465) señala que se puede hablar de humanismo árabe-islámico en la Edad Media. Aunque los lingüistas árabes de la época se interesaron principalmente por el árabe, la lengua del Corán, y su dominio de idiomas extranjeros era escaso o incluso nulo, consideraron universales y aplicables a otros idiomas sus definiciones del árabe.

En el sexto eje: “el Corán: ejemplares y palimpsesto”, J. Lomba (pp. 469-481) habla de la estética y el Corán. Dios es bello y ama la belleza, Suyos son los noventa y nueve nombres bellos, el Corán es inimitable y debe ser recitado de manera especial, el *taḥwīd*, el paraíso islámico es un lugar de abundante luz, agua, jardines, etc. C. Castillo Castillo (pp. 483-489) describe los cuatro manuscritos coránicos que existen actualmente en Granada. J.M. Puerta Vílchez (pp. 491-510) habla del Corán como objeto artístico y de los orígenes de la caligrafía sacra en el islam. El Corán invita a los seres humanos a leerlo y recitarlo, el Profeta se rodeó de los escribas de revelación, el Corán fue recopilado por el tercer califa ʿUṯmān y puntuado y vocalizado por Abū l-Aswad al-Duʿālī durante el reinado de ʿAlī y más tarde por los omeyas para garantizar su correcta lectura. Como consecuencia de la prohibición de imágenes en los lugares de culto, la caligrafía se tornó el arte islámico por excelencia. V. Martínez Enamorado (pp. 511-528) habla de *sūrat al-ijlās* como argumento arqueológico y de su divulgación por al-Andalus. Los omeyas hicieron de esta azora su lema numismático, y está presente también en la caligrafía monumental. Pero su uso en el contexto funerario es escaso. Su utilización era frecuente entre los nazaríes e inferior entre los meriníes. Y debido a su importancia como lema de fe y su longitud fácil de memorizar se ha utilizado en

otros objetos como amuletos, talismanes, anillos y joyas, utensilios de metal, etc. L.M. Pérez Cañada (pp. 529-548) señala las dificultades que el traductor afronta a la hora de traducir ciertos términos debido a sus connotaciones semánticas, que varían de una cultura a otra. Analiza cómo García Gómez, en su versión de la obra de Taha Husein *al-Ayyām*, reproduce la voz *'ilm*. El autor también compara la traducción de los versículos coránicos en dicha obra y la traducción de Julio Cortés. J. Pablo Arias (pp. 549-570) traduce al español un sermón islámico, *juṭba*, con la traducción coránica de Julio Cortés como modelo. Acude a la versión de Cortés no sólo para traducir aleyas sino también expresiones de eco coránico presentes en el sermón.

A pesar de algunos errores de transliteración, algunas notas al pie que no corresponden con lo citado en los artículos y, sobre todo, ciertas opiniones con las que no estamos de acuerdo y que preferimos pasar por alto, esta obra es una de las mejores escritas en español sobre el particular. Es enriquecedora, tanto por su volumen, como por la variedad de temas que aborda.

Omar Salawdeh

Georges Mason University, Virginia, EE.UU.

حياة قارة (صناعة وتقلىم). شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي المتوفى سنة 604 هـ. \ 1207 م، دار الأمان: الرباط، 2008، 175 ص.

”معراج الميرتلي: سكرة الموت... صناعة حياة“

لا غرو في أن الإحاطة بأخبار التصوف وبأحواله ورجاله غير متأت بأي حال؛ إذ هو تجربة سحيقة الغور، مترعة أبداً بثنائيات الظاهر والباطن: الحياة والموت، القرب والبعد... ولأجل ذلك كله؛ تتأبى الكتابة عنه وتمنع، وتحمل دائماً وشم التجسس، وشم ينطبع به الكاتب عن هذه التجربة حينما يهيم بها، أما عندما تهم به فالأمر يزداد صعوبة؛ إذ “كلما اتسعت رؤيته لها، ضاقت عبارته عنها” (كما يقول النفري في مواقفه ومخاطباته) إلا في حالات نادرة كما حدث مع الأستاذة حياة قارة؛ عندما كتبت عن تجربة الصوفي أبي عمران الميرتلي الأندلسي، المتوفى سنة 604 هـ / 1207 م، وأصدرت كتاباً تحت عنوان: “شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي، صناعة وتقلىم”. وهو من إصدار دار الأمان بالرباط سنة 2008، من (175) صفحة من